



Simona Attollino

(dottoranda di ricerca in Istituzioni e politiche comparate nella Facoltà di
Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

Dialogo, tolleranza e libertà religiosa in Nigeria *

SOMMARIO: 1. Considerazioni introduttive – 2. Luci ed ombre in materia di tolleranza e libertà religiosa – 3. La religione in Nigeria come strumento di integrazione nazionale – 4. Attuazione e inattuazione della libertà religiosa nel contesto sociale – 5. La reintroduzione della *Shari'a*: un problema aperto – 6. Le "sfide" democratiche.

1 – Considerazioni introduttive

La religione in Nigeria si presenta, guardando i fatti e i fenomeni con occhi occidentali, come un "sistema culturale" tanto più forte nella sua affermazione quando non preesiste alcuna organizzazione statale e territoriale. Ciò porta in evidenza un'importante caratteristica delle religioni e soprattutto dell'Islam: la tendenza alla dislocazione territoriale (o de-territorializzazione) dei precetti e delle relative organizzazioni¹. Da un lato, molti Stati tendono a divenire pluralisti dal punto di vista religioso. Dall'altro, sotto l'impulso della globalizzazione, molte religioni risultano oggi una delle poche forze capaci di parlare il linguaggio delle identità collettive, mobilitando comunità sempre più ampie. Il che ha portato le religioni ad occupare un posto significativo nello spazio pubblico, alimentando quella ricerca di identità che spesso s'intreccia con il recupero della simbologia confessionale².

Come i rami di un albero, che pur partendo dalle medesime radici e dal medesimo tronco si sviluppano e si articolano in modo differente, i diversi

* Il contributo, segnalato dal Prof. Raffaele Coppola e dal Prof. Nicola Colaianne, è destinato alla pubblicazione negli Atti del Convegno sul tema "*Rilevanza dei diritti cultural-religiosi dei cittadini immigrati nell'ordinamento italiano ed europeo*" (Bari, 11 dicembre 2009) tenuto presso l'Università degli Studi "Aldo Moro".

¹ Cfr. **S. FERRARI**, *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, Islam e Induismo*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 9-24.

² Ne sono esempi il dibattito sull'esposizione del Crocifisso nelle aule scolastiche e in altri luoghi pubblici, nonché la questione del velo islamico, che hanno interessato più di un Paese in Europa e fuori di essa (ad esempio anche l'Egitto si è dovuto confrontare con questa problematica).



contesti musulmani possono germogliare “from the same Basic Code”³. Ciò dimostra che, a differenza di quello che comunemente s’afferma in Occidente, le differenti comunità musulmane sono libere di interpretare il “codice di base” in funzione delle loro specifiche esigenze, dei costumi, dello sviluppo sociale ed economico. Quello che unisce il mondo islamico è, appunto, un comune impegno per il “codice di base”⁴.

³ Cfr. **A. KHAN**, *The Reopening of the Islamic Code. The Second Era of Ijtihad*, University of St. Thomas Law Journal, Washburn, 2003, vol. 1, p. 348. L’autore afferma: “just as branches are integral part of the same tree, so are the diverse schools of interpretation, for each school draws from the inner vitality of the same Basic Code. In this process of interpretation, great effort is made not to sever any rules from the Basic Code, for any branches severed from the tree turn into dead wood. This great effort (*ijtihad*) to tap into the inner vitality of the Basic Code to propose solutions to new legal problems prompts Islamic communities to live under the rule of law, rooted in the Basic Code but not confined to any one school of law (*madhab*) or to any one age of jurisprudence (*minhaj*)”. Ovvero: “proprio come i rami sono parte integrante dello stesso albero, lo sono anche le diverse scuole di interpretazione, ognuna delle quali attinge la vitalità interiore dallo stesso codice di base. In questo processo di interpretazione, il grande sforzo non è il fatto di rompere tutte le regole del codice di base, ogni ramo reciso dalla pianta si trasforma in legno morto. Questo grande sforzo (*ijtihad*) per sfruttare la vitalità interiore del codice di base per proporre soluzioni a nuovi problemi giuridici spinge le comunità islamiche a vivere in uno Stato di diritto, radicato nel codice di base, ma non si limita a una qualche scuola di diritto (*madhab*) o alla giurisprudenza (*minhaj*)”. Cfr., altresì, **G. KRÄMER**, *La politique morale ou bien gouverner à l’islamique. (Islam et politique en Méditerranée au 20° siècle)*, in *Vingtième siècle revue d’histoire*, 2004, vol. 82, p. 134 ss.

⁴ D’altronde, i numerosi volti dell’Islam emergono anche con riferimento alla pluralità linguistica: l’arabo, lingua sacra e profana, è elemento unificante del Corano ed è vietata la sua traduzione per scopi liturgici; il che fornisce già un primo elemento per comprendere uno dei connotati universali della sensibilità religiosa islamica. All’interno dell’immaginario semantico islamico, il Corano, infatti, anche se a livello tipografico si presenta sotto forma di libro, non è considerato un libro, ma è *al-Kitāb*, ovvero “il Libro” per eccellenza: se infatti nel Cristianesimo “il verbo divino si è incarnato in Gesù, nell’Islam si è fatto libro” Cfr. **A. KHAN**, *The Reopening of the Islamic Code. The Second Era of Ijtihad*, cit., pp. 3-4. Sul punto di vedano anche **M. MUMISA**, *Islamic Law: Theory & Interpretation*, Amana Publications, Beltsville, 2002, p. 138 ss.; **A.A. AN-NA’IM**, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse, 1996, p. 185 ss.; **S. MERVIN**, *Histoire de l’Islam. Fondements et doctrines*, Flammarion, Paris, 2000, trad. it. a cura di **L. CORTESE**, *L’Islam. Fondamenti e dottrine*, Mondadori, Milano, 2001, p. 15: è possibile affermare che, mentre gli ebrei e i cristiani hanno ricevuto “un libro”, ossia una scrittura incompleta, il Corano invece si presenta nella sua globalità e completezza. Sul punto anche **W. HALLAQ**, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 103 ss; **M. LARIA**, *Tradizione e attualità nella recitazione del Corano*, in *Islam. Storia e civiltà*, 1991, vol. X, n. 2, pp. 73-79; **K. FOUAD ALLAM**, *Società, Religione, cultura*, in *Introduzione all’Islam*, Fondazione Serughetti, Centro Studi e Documentazione La Porta, Trieste, Quaderno n. 55, 1 marzo 1990, *passim*.



In generale, quindi, rispetto alla transizione istituzionale verso i sistemi democratici, i fenomeni religiosi contemporanei presentano espressioni ambivalenti: da una parte, nell'ottica di un pluralismo tollerante e inclusivo, essi contribuiscono a veicolare verso valori di convivenza civile quelle aspirazioni primordiali che caratterizzano la condizione umana; dall'altra parte, i fenomeni religiosi a volte si configurano come forme di resistenza ai sistemi democratici, in linea con una visione della società "a scacchiera"⁵, in cui gruppi diversi convivono anche in assenza di un reciproco riconoscimento di dignità e di dialogo. È, dunque, nel contesto del pluralismo che il tema della libertà di religione viene affrontato⁶.

Con riferimento alle problematiche relative all'attitudine religiosa dei popoli africani, ed in particolare, dei nigeriani e all'influenza che le peculiari convinzioni religiose hanno avuto nelle altre sfere della vita pubblica, infatti, affrontato tanto l'esame della cultura dei popoli nigeriani, quanto delle tradizionali strutture politiche condizionate dall'intervento del potere coloniale britannico. Il fenomeno della colonizzazione rappresenta un episodio non isolato e privo di conseguenze nella storia della società nigeriana, anche sul piano religioso. Sotto quest'aspetto, è bene ricordare che, accanto all'obiettivo dell'incremento dei commerci attraverso (e con) la Nigeria, i coloni britannici hanno col tempo sviluppato anche un certo interesse per la sua evangelizzazione⁷. Per vero, questi due ambiti sono risultati strettamente connessi: con la spinta degli interessi commerciali, da un lato, e l'interesse all'evangelizzazione, dall'altro, i governi britannici hanno cercato di convertire le masse, estendendo via via la loro influenza su tutta la struttura giuridico-

⁵ Cfr. **C. TAYLOR**, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton University Press, Princeton, 1992, *passim*; **S. WOHL**, *Democracy, Difference, and Recognition*, in *Political Theory*, 1993, n. 3, pp. 463-483.

⁶ Si veda utilmente un'analisi in ordine al rapporto tra interpretazione delle norme costituzionali e prospettive della convivenza in **F. RIMOLI**, *Laicità e postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in *Diritto pubblico*, 2006, n. 2, p. 335 ss; **C. PINELLI**, *Principio di laicità, libertà di religione, accezioni di "relativismo"*, *ibid.*, 2006, n. 3, p. 821 ss; **L. MEZZETTI**, *Le democrazie incerte. Transizioni costituzionali e consolidamento della democrazia in Europa orientale, Africa, America latina, Asia*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 239 ss.

⁷ Cfr. **S.P. HUNTINGTON**, *After Twenty Years: the Future of the Third Wave*, in *Journal of Democracy*, 1997, vol. VIII, n. 4, pp. 3-12; **E. GYMAH-BOADI**, *The Rebirth of African Liberalism*, in *ibid.*, 1998, vol. IX, n. 2, p. 30 ss; **R. BOTTE**, *Pouvoir du livre, pouvoir des hommes. La religion comme critère de distinction*, in *Journal des Africanistes*, 1990, vol. XL, n. 2, pp. 37-52; **G. NICOLAS**, *Stratégies ethniques et construction nationale au Nigéria*, in *Les ethnies ont une histoire*, a cura di **J.P. CHRETIEN**, **G. PRUNIER**, Karthala, Paris, 1989, pp. 367-378.



politica nigeriana⁸. Ragione per cui il fenomeno della colonizzazione britannica non va trascurato, e viepiù ricompreso nel contesto territoriale africano.

Storicamente il XIX secolo è stato il secolo degli imperi coloniali: il controllo, diretto o indiretto, esercitato dalle potenze europee ha lasciato un segno proprio presso quelle popolazioni più deboli dal punto di vista politico ed economico, come quelle africane.

Non v'è dubbio che una delle più importanti eredità del colonialismo sia stata la creazione dello Stato moderno nell'area musulmana: la ripartizione dei territori africani operata dai colonizzatori, per esempio, ha coinciso con la nascita di molti degli attuali "Stati" africani, nel senso occidentale della formula⁹. Un'evoluzione, questa, che in qualche modo si è svolta su basi "laiche", con un progressivo ridimensionamento del ruolo della religione nella sfera e negli interessi pubblici. Per quanto probabilmente in linea con le politiche costituzionali contemporanee, nell'allora società africana tutto ciò ha provocato un *vulnus* all'identità di alcuni importanti insediamenti di popolazioni, le quali hanno percepito il "processo di secolarizzazione" delle loro strutture politiche e sociali come un'arbitraria ed indebita pressione dell'impero coloniale sulla loro identità religiosa che aveva caratterizzato la vita dei villaggi per un lungo periodo di tempo.

Ad esempio, nei Paesi dell'Africa settentrionale, quali la Nigeria (ma anche l'Algeria e la Tunisia), i cambiamenti politici dello scorso secolo sono stati spesso accompagnati dall'affermazione di ideologie secolarizzate, spesso contrastate da una buona parte della popolazione indigena. Tali sviluppi sono, tendenzialmente, assimilabili a quanto accaduto negli altri Paesi arabi che, sotto la pressione colonialista, hanno intrapreso, quanto meno sul piano teorico, la via dei regimi parlamentari.

Gli sforzi per superare la colonizzazione britannica allo scopo di raggiungere l'indipendenza si sono orientati nella direzione del consolidamento di una "Nazione", con cui doveva affermarsi il raggruppamento – spesso forzato – di vari gruppi etnici locali¹⁰. Tuttavia, sia prima sia dopo

⁸ Cfr. E. AYANDELE, *The missionary factor in northern Nigeria 1870-1914*, 1996, vol. III, n. 3, J.H.S.N., London, p. 505 ss.; R. SACCO, *Il diritto africano*, UTET, Torino, 1995, p. 115 ss; M. CROWDER, *West African resistance. The military response to colonial occupation*, Hutchinson Library for Africa, London, 1978, *passim*; M. S. UMAR, *The Tijaniyya and British colonial authorities in Northern Nigeria*, in *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, a cura di J.-L. TRIAUD, D. ROBINSON, Karthala, Paris, 2000, pp. 327-355.

⁹ Cfr. M. WIENER, *Empirical Democratic Theory and the Transition from Authoritarianism to Democracy*, in *Political Science and Politics*, 1987, vol. II, p. 864 ss. Parte delle strutture politiche contemporanee (in Algeria, Tunisia, Libia, Siria, Libano, Iraq, Giordania, Sudan) nascono a seguito della spartizione coloniale.

¹⁰ Cfr. L. MEZZETTI, *Le democrazie incerte. Transizioni costituzionali e consolidamento della democrazia in Europa orientale, Africa, America Latina, Asia*, cit., pp. 252-272.



l'indipendenza politica, il concetto di una "Nazione nigeriana" è sempre stato considerato discutibile da parte di studiosi, politologi ed etnologi proprio per la difficoltà di intendere il senso di unità in un contesto variamente multi-etnico e multireligioso. Così, il progetto politico del colonizzatore britannico è stato ostacolato prima dai problemi connessi dal fenomeno del tribalismo¹¹ e poi dalla diffusione di altre prospettive religiose quali dell'Islam¹² e il Cristianesimo¹³. In effetti, questi elementi hanno, per molti versi, snaturato lo sviluppo della struttura culturale nigeriana, introducendo costumi e ideologie che le erano estranei o che, quanto meno, venivano percepiti come tali.

Ciononostante, l'influenza del colonialismo sulla società nigeriana è un elemento che va assoggettato ad alcuni importanti chiarimenti, evitando di introdurre nel discorso semplicistiche e incomplete rappresentazioni. Lo studio dei fenomeni etnico-religiosi nordafricani non va ridotto esclusivamente all'idea di resistenza al colonialismo e alla modernizzazione: l'analisi va, piuttosto, affrontata nella sua dimensione storica al fine di valorizzare la preesistenza di detti fenomeni rispetto all'avvento del colonialismo e la capacità di queste religioni di adattarsi e di trasformarsi nelle medesime società in modo parallelo alle trasformazioni economiche e politiche contemporanee¹⁴. Il rischio, infatti, sarebbe quello di non tenere conto delle diversità delle minoranze presenti all'interno di queste aree che, invece, hanno caratterizzato demograficamente ciascuna comunità religiosa: credenze tradizionali, religioni tribali, politeismo o animismo sono la testimonianza di un'estesa presenza di culti diversi e di connesse pratiche religiose che, per un verso, hanno posto problemi di gestione e limiti della libertà religiosa, ma, per l'altro, hanno rivelato una spiccata capacità di adattamento dei sistemi tradizionali alle nuove culture occidentali emergenti¹⁵.

Considerata, per queste ragioni, la difficoltà oggettiva di condurre univocamente la ricerca, scopo della presente trattazione è quello di indagare i caratteri della libertà religiosa in Nigeria attraverso l'analisi di un sistema giuridico inglobato in un fenomeno normativo più complesso e variegato, che è

¹¹ Cfr. **J.-L. AMSELLE, E. M'BOKOLO**, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, *passim*; **A.H.M. KIRK-GREENE**, *Crisis and conflict in Nigeria*, 1971, vol. I, Oxford University Press, London, p. 142; **O. AWOLowo**, *Path to Nigerian freedom*, Faber & Faber, London, 1947, pp. 47-48.

¹² Cfr. **M. BORRMANS**, *L'Islam africano*, in *Ulysse*, 1977, vol. XIV, n. 83, pp. 51-71.

¹³ Cfr. **G. PARRIDER**, *Africa's Three Religions*, Sheldon Press, London, 1969, *passim*.

¹⁴ Cfr. **J-B. KUASSI MONKOTAN**, *Le difficultés de la démocratisation en Afrique*, in *J-Yves Morin, les droits fondamentaux. Actes des premières journées scientifiques du réseau Droits fondamentaux, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996*, Bruylant, Bruxelles, 1997, p. 297 ss; **B. CARAVITA**, *Africa tra indipendenza politica e indipendenza economica*, in *www.federalismi.it*, 2010, n. 6.

¹⁵ Cfr. **I. NGUEMA**, *La libertà religiosa e il suo sviluppo in Africa*, in *Coscienza e libertà*, 1992, n. 19, p. 31 ss.



stato a sua volta esaminato attraverso il filtro della pertinente bibliografia internazionale.

2 – Luci ed ombre in materia di tolleranza e libertà religiosa

In alcuni Paesi africani (così come in tutti quelli con aspirazioni democratiche) l'esplicito riconoscimento normativo dei diritti fondamentali, ed in particolar modo, dei diritti strettamente connessi all'esercizio del culto, ha rappresentato la base per una garanzia della libertà formalmente eguale per tutte le religioni. Questa, che è una caratteristica peculiare della Nigeria, si è sovente tramutata in un'espressa clausola normativa delle Costituzioni dei Paesi democratici, incentrandosi anche sul rispetto degli "altri", diversamente credenti, ovvero sullo sviluppo del principio di tolleranza e democrazia¹⁶.

Tuttavia, a giudicare dai risultati delle analisi del ruolo della religione nelle politiche nigeriane della prima metà del secolo scorso, può affermarsi che per scopi personali alcuni leader politici hanno alimentato atteggiamenti di antagonismo e fanatismo; la ragione delle storiche divergenze tra i settentrionali e i meridionali, per esempio, non è stata la diversità di etnie, quanto dei fenomeni religiosi¹⁷. Per molti cristiani del Sud (*Igbo*¹⁸, *Yoruba*¹⁹ o *Edo*²⁰), un

¹⁶ La dottrina giuridica contemporanea ha individuato l'essenza della libertà religiosa in un concetto basilare, quello della dignità della persona umana, presupposto indispensabile per l'affermazione di un valore fondamentale ed unitario affinché vi sia anche, senza equivoci né pericolosi cedimenti culturali, un vero dialogo tra intra-religioso e intra-culturale. Tali obiettivi non sono facili da realizzare: il concetto di dignità umana è, infatti, per i credenti profondamente influenzato dalle peculiari convinzioni religiose, spesso antitetiche e non sempre aperte al dialogo. Si rischia di produrre così quello che è stato definito come un vero e proprio "regresso di civiltà", frutto di una concezione della libertà chiusa in alcuni sistemi confessionali. Le difficoltà hanno interessato il sistema africano che appare oggi l'esempio più calzante per una disamina puntuale delle predette problematiche. Nelle società africane già la concezione di *dignitas* si connota mediante radici religiose o tradizionali. Lo si evince dalla figura del capo del villaggio che, mediatore di un dogma divino e soprannaturale, detiene il potere di decidere e gestire la comunità terrena per mezzo di leggi, intese nel primordiale significato di regole comportamentali, di cui si impone l'osservanza nei territori e nelle aggregazioni sociali di riferimento. Attraverso la sacralizzazione del potere s'impone un autoritarismo che giustifica sia la concentrazione in mano al capo del villaggio, piuttosto che ad altri vertici istituzionali, esclusivamente in virtù di una diffusa credenza di natura religiosa o tradizionale e non sulla base di una precipua disciplina costituzionale. Anche dove il sistema dei diritti e della libertà di religione, in particolare, sia stato disciplinato a livello costituzionale, non sempre se ne è dimostrata l'applicazione a causa di una serie di disposizioni collaterali tendenti a limitarne la portata. Ciò è avvenuto principalmente in quei Paesi in cui l'Islam era ed è la religione di Stato, ma il fenomeno i è ristretto a questi.

¹⁷ Nell'universo culturale nigeriano la dimensione religiosa gioca oggi, come nel passato, un ruolo trainante, un universo polisemico in cui l'Islam manifesta tutta la sua poliedricità. Cfr. I.H. O. OLOYEDE, *Secularism and Religion: Conflict and*



abitante della zona settentrionale della Nigeria è stato quasi sempre qualificato come un musulmano, a prescindere dal gruppo etnico di appartenenza; nello stesso modo, un *Hausa* o *Fulani*²¹ di fronte ad un *Igbo* o *Yoruba* ha evidentemente riconosciuto solo un fedele cristiano. In molti casi queste divisioni religiose hanno solo incoraggiato il fanatismo politico, spesso più pericoloso dello stesso tribalismo. In effetti, la maggior parte delle crisi politiche nella Nigeria dello scorso secolo non possono essere completamente dissociate dall'intolleranza religiosa e dal fanatismo.

Ebbene, lo scenario del pluralismo religioso nigeriano si caratterizza per la compresenza quasi paritaria, con esclusione dei culti di minoranza, di Cristianesimo (45%) e Islam (49%).²², in un rapporto di costante ed elevata tensione sfociata sovente – soprattutto in passato e in alcune zone del Paese – in

Compromise (and Islamic Perspective) in Islam and modern Age, 1987, vol. XXXIII, n. 1, pp. 21-38.

¹⁸ Gli *Igbo* o *Ibo* costituiscono uno dei più grandi gruppi etnici africani, per un totale di circa 45 milioni di persone. Gli *Igbo* sono in maggioranza cristiani e sono il gruppo prevalente nel Sud-Est; in Nigeria, infatti, rappresentano circa il 17% della popolazione e sono presenti soprattutto negli Stati confederati di *Anambra*, *Abia*, *Imo*, *Ebonyi*, *Enugu*, *Delta* e *Rivers*. Altri gruppi significativi si trovano in Camerun e Guinea Equatoriale. Le regioni tradizionalmente abitate dal popolo *Igbo* (specialmente con riferimento alla Nigeria) vengono talvolta chiamate *Igboland*. Cfr. **O. A.C. ANIDRO**, *Commensality among the Igbo*, in *L'Uomo*, 1982, vol. VI, n. 1, pp. 67-94; **V. C. UCHENDU**, *Slaves and slavery in Igboland, Nigeria*, in *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, a cura di **I. KOPYTOFF**, **S. MIERS**, The University of Wisconsin Press, Madison, 1977, pp. 121-132.

¹⁹ Gli *Yoruba* (*Yorùbá* nell'ortografia *Yoruba*) sono un vasto gruppo etno-linguistico di circa 40 milioni di persone diffuso nell'Africa Sud-occidentale; sono presenti soprattutto in Nigeria (costituiscono il 30% della popolazione nigeriana), ma anche in Benin, Togo e Sierra Leone.

²⁰ Nel Sud-Est della Nigeria sono presenti comunità etniche di *Efik*, *Ibibio/Annang*, *Edo* e *Ijaw*, tutte cristiane in grande maggioranza. Negli ultimi anni si è assistito a frequenti scontri violenti fra gruppi cristiani e islamici, particolarmente nel Nord del Paese dove, dopo vari pressioni, la legge islamica o *Shari'a* è stata introdotta nell'ordinamento di alcuni Stati settentrionali.

²¹ Gli *Hausa-Fulani* vivono nel Nord della Nigeria e sono in maggioranza di religione islamica. Cfr. **M. G. SMITH**, *The Hausa system of social status*, in *Africa*, 1959, vol. XXIX, n. 3, pp. 239-252; **F. A. SALOMONE**, *Becoming Hausa: ethnic identity change and its implications for the study of ethnic pluralism and stratification*, in *Africa*, 1975, vol. XLV, n. 4, pp. 410-423; **J. BOYD**, *The Fulani women poets*, in *Pastoralists of West African savanna*, a cura di **M. ADAMU**, **A. H. M. KIRK-GREEN**, Manchester University Press, Manchester, 1986, pp. 127-142; **D. S. GILLILAND**, *Religious change among the Hausa, 1000-1800*, in *Journal of Asian and African Studies*, 1979, vol. XIV, nn. 3-4, pp. 241-257; **D. M. LAST**, *Aspects of administration and dissent in Hausaland, 1800-1968*, in *Africa*, 1970, vol. XL, n. 4, pp. 345-357.

²² Cfr. **R. SACCO**, *Il diritto africano*, cit., pp. 326-333.



scontri violenti, apparentemente connotati da caratteri politici, etnici ed economici, ma intrisi di forti sfumature religiose²³.

La scissione tra il Nord musulmano e il Sud cristiano-animista non è solo una questione geografica o meramente economica, ma piuttosto rappresenta una visione del tutto divergente riguardo agli ideali ed ai sistemi di organizzazione della vita sociale; l'islamizzazione del territorio, iniziata già nel IX secolo, è avvenuta, infatti, tramite una lenta, ma costante diffusione dei precetti coranici e con l'adesione, principalmente, al fondamentale assioma "Non vi è altro Dio, all'infuori di Allah e Maometto è il suo profeta", la cui condivisione rappresentava la condizione sufficiente per diventare musulmano²⁴.

D'altro canto, i popoli che hanno abitato i territori della Nigeria sino all'incursione dell'Islam e del Cristianesimo hanno tutti praticato la religione tradizionale: seguaci, ma al contempo vittime delle tendenze protezionistiche della religione. Missionari islamici e cristiani, inizialmente guardati con sospetto, hanno poi potuto crearsi degli spazi pubblici di diffusione del messaggio religioso: in molte aree gli autoctoni si sono mostrati essere uno dei migliori esempi di rispetto della libertà di religione di tutti gli uomini, non solo attraverso atteggiamenti di tolleranza, ma soprattutto con atteggiamenti di aperta ospitalità, permettendo persino ai propri figli di convertirsi in piena autonomia. In alcune zone del Nord Nigeria, i missionari islamici hanno usufruito di luoghi di ristoro, culto e preghiera; analogamente a quanto è accaduto ai missionari cristiani che s'insediarono nel Sud. I seguaci delle religioni tradizionali hanno contribuito materialmente alla costruzione degli edifici destinati all'esercizio della liturgia cristiana e musulmana. Con ciò non si vogliono oscurare i casi di intolleranza, che pure ci sono stati. È pur vero che, se i fedeli delle religioni locali non fossero stati così generalmente tolleranti, né l'Islam né il Cristianesimo avrebbero avuto modo di svilupparsi in modo così importante tanto da assurgere oggi al livello di principali confessioni religiose, presenti sul territorio.

L'art. 18 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo²⁵, odierno baluardo di democrazia e libertà, sembra essere stato compiutamente attuato dalle popolazioni nigeriane, già molti anni prima che la Dichiarazione fosse

²³ Tutta l'Africa occidentale è stata teatro di interminabili guerre di religione in nome dell'ortodossia e del *tawhid*, il principio dell'unicità divina. Cfr., **B. ÉTIENNE, M. TOZY**, *Les islamistes et la stratégie géopolitique de l'Islam contemporain*, in *Hérodote. Revue de Géographie et de Géopolitique*, 1984, vol. XXXV, n. 55, pp. 53-53.

²⁴ Cfr. **K. FOUAD ALLAM**, *Islam e laicità*, in **G. PRETEROSS**, *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 148 ss.

²⁵ "Ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti."



adottata, dimostrando quanto fosse connaturata nella loro struttura mentale e culturale la tendenza alla tolleranza.

Ciononostante, fu proprio la potenziale violazione della libertà di tutte le religioni che impose la risoluzione dei problemi connessi alla governance pubblica delle religioni, sintetizzabile in un quesito essenziale: potevano i precetti religiosi tradizionali, in teoria e in via di principio così accomodanti verso i diversamente credenti, essere utilizzati come mezzo di conciliazione fra i due grandi agglomerati religiosi, Islam e Cristianesimo?

La riflessione conduce ad una risposta negativa: i frutti della libertà di religione sono valori umani preziosi che le religioni organizzate devono cercare di realizzare, proteggere e promuovere. Purtroppo le confessioni religiose chiamate a tutelare e promuovere quei frutti sono state, in realtà, le stesse che hanno perpetrato numerose violazioni dei valori propedeutici alla libertà di religione, che sottostanno ad una pacifica convivenza: nella prima metà dello scorso secolo Islam e Cristianesimo, infatti, hanno utilizzato beni materiali per richiamare adepti nel loro gruppo e, in alcuni casi, persino la forza legale e politica per diffondere la religione. Eppure questa situazione fu accettata anche da governi che si proclamavano democratici.

Mentre al Nord l'Islam primeggiava, statisticamente parlando, sul Cristianesimo e sulle religioni locali, nell'Est si diffuse il Cristianesimo; nell'Ovest, all'incontro, qualcuno sentiva che avrebbe raggiunto i propri obiettivi politici formando un partito a carattere religioso. In questo modo attraverso il potere politico si acuì l'intolleranza nella società: il corpo religioso in alcuni casi incitò i propri membri, legati al potere politico, a sostenere gli obiettivi del proprio gruppo confessionale; la situazione peggiorò quando le direttive provenivano dagli stessi leader politici che strumentalizzarono l'intolleranza per sostenere i propri incarichi ed i relativi interessi economici.

Quanto esposto non va generalizzato: non tutti i leader, politici o religiosi, si mossero nel senso di limitare la libertà degli altri gruppi. Un leader poteva ben essere tollerante rispetto agli individui che professavano una confessione diversa dalla sua.

L'Islam è stato ben disposto rispetto al Cristianesimo fino a quando gli *anasaras* (esponenti culturali) non interferirono nell'esplicazione della libertà dei musulmani, spingendosi a limitare la loro sfera interiore, attraverso l'opera di conversione da una religione considerata inferiore dagli stessi musulmani²⁶. Se è naturale che ogni religione veda le sue dottrine e le sue rivelazioni come "superiori" rispetto alle altre, non è altrettanto accettabile che l'Islam si sia chiuso in questa visione rigida della realtà, tesa a monopolizzarne la sfera civile

²⁶ Cfr. E.A. AYANDELE, *Evolving the Nigerian society*, in *Nigerian in Transition, a critical examination of the main Political, economic and social aspects of the Nigerian society*, Kaduna, 1979, p. 71



per mezzo delle proprie istanze. L'islam, nella stessa misura del Cristianesimo e delle antiche religioni, ha esercitato il diritto di concepire i costumi delle altre religioni come "inferiori"; tuttavia, al fine di favorire una civile convivenza, avrebbe dovuto dare la possibilità di aderirvi liberamente, senza alcun tipo d'influenza o forma di coercizione legale, politica, economica e sociale.

Quando strettamente connessi con la sfera politica, il proselitismo e la diffusione di un messaggio religioso dovrebbero, insomma, conciliarsi con la libertà religiosa, positiva e negativa, dei diversamente credenti o anche degli atei. Al contrario, l'uso della forza e di ogni altra forma di coercizione non è solo segno di intolleranza religiosa, ma rappresenta altresì una profonda limitazione delle libertà fondamentali e la via dell'affermazione della disuguaglianza e dei conflitti all'interno della società.

È stata la consapevolezza di queste gravi spaccature sociali, soprattutto nel Nord della Nigeria, che ha portato ad un recupero prima ancora valoriale e, poi, ad una revisione delle strutture gius-politiche. Così, in questa situazione di insicurezza, discriminazione, intolleranza e vittimismo religioso, la Nigeria ha affrontato il problema delle minoranze con la proclamazione, nella Costituzione del 1960, dei diritti umani fondamentali.

In essa si afferma che, per quanto riguarda i "diritti concernenti la religione", ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione; questo diritto include la libertà di cambiare la propria religione o il credo e la libertà sia individualmente sia in comunità con altri, in pubblico e in privato, di manifestare la propria religione e il proprio credo nel culto, nell'insegnamento, nella pratica e nell'osservanza. La libertà di manifestare la propria religione e il proprio credo può essere sottoposta solo ad alcune limitazioni che possono essere prescritte dalla legge e sono necessarie in una società democratica nell'interesse della sicurezza pubblica, per la protezione dell'ordine pubblico, della salute e della morale o per la protezione del diritto e della libertà degli altri. Quanto all'educazione religiosa, invece, a nessuna persona che frequenta un istituto di educazione può essere richiesto di ricevere insegnamenti religiosi o di prendere parte a cerimonie religiose, assistere a culti religiosi se tali insegnamenti, cerimonie o culti si riferiscono ad una religione diversa dalla propria²⁷.

Le menzionate disposizioni, fondamentali per la Costituzione nigeriana, hanno poi comportato un certa difficoltà quanto alla concreta attuazione. Nel loro operare esse hanno evidenziato l'esigenza di modificare altri principi della Carta costituzionale, rendendoli coerenti con l'intero impianto ordinamentale: ciò è evidente negli articoli²⁸ relativi alla libertà di esprimere e professare

²⁷ Art. 23 (Freedom of conscience) Nigerian Constitution, 1960, chapter III, section 23.

²⁸ Artt. 24-25 (Freedom of expression, Peaceful assembly and association) Nigerian Constitution, 1960, chapter III, section 23.



qualsiasi convinzione e di diffonderla attraverso ogni mezzo non contrario all'ordine pubblico. Inoltre, particolare attenzione avrebbe dovuto essere riservata alla libertà di associarsi per fini di culto e per la diffusione pacifica di un culto; così anche alla libertà di vendere e distribuire scritti che potessero diffondere l'insegnamento di una religione, purché espresso con moderazione rispetto alle altre; infine, sarebbe stata auspicabile una specifica regolamentazione con riferimento alla libertà di condurre un affare della propria religione senza l'interferenza dello Stato.

La commissione legislativa, impegnata nell'elaborazione delle suddette previsioni costituzionali, concluse con la considerazione che, nell'adempimento di tali obblighi, lo Stato avrebbe dovuto avere il diritto di intervenire, su specifiche istanze e per periodi definitivi, nell'interesse della sicurezza e della tranquillità pubblica. Ad ogni modo, nonostante la genericità delle norme costituzionali sulla libertà religiosa e sebbene la loro formulazione possa aver suscitato il timore di una mancata attuazione, alimentando l'inadeguata ingerenza dei Governi su diritti e le libertà delle persone, ad essa va riconosciuto il merito di aver arginato fenomeni di intolleranza e di aver evitato un generale peggioramento nell'ambito della tutela delle libertà.

È evidente, quindi, che dalla pregressa esperienza politica e normativa il legislatore costituzionale nigeriano ha ereditato la consapevolezza di dover escludere l'influenza della politica nella regolamentazione della sfera religiosa, che è sfera pubblica e per questo modellata sulle esigenze di tutta la comunità statale, formata da credenti, diversamente credenti e non-credenti in una religione²⁹. L'arte della politica, abile nel deviare lo spirito e la lettera delle norme, è spesso intervenuta per colmare lacune normative o ne ha fornito un'interpretazione spesso piegata sulle personali istanze religiose e non anche su quelle della collettività.

3 – La religione in Nigeria come strumento di integrazione nazionale

Studiosi di sociologia e di religione concordano sulla considerazione secondo cui i costumi manifestati dai popoli nigeriani, le leggi e le idee sociali delle varie culture esistenti nel territorio sono sostanzialmente frutto di atteggiamenti maturati e concepiti nel quadro dell'esperienza religiosa³⁰: in alcuni casi, infatti, essi sono manifestazioni esterne di esperienze individuali, più o meno consapevoli. Gli sviluppi sociali della Nigeria, sia nel campo economico sia in quello politico, trovano le loro risorse motivazionali nell'esperienza religiosa³¹.

²⁹ Artt. 17-24 (Fundamental rights), Nigerian Constitution, 1960, chapter III, section 23.

³⁰ Cfr. **G. VERCELLIN**, *Islam, Fede, legge e società*, Giunti, Firenze, 2003, p. 10 ss.

³¹ Cfr. **J. WACH**, *Sociology of religion*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1944, p. 47.



L'attitudine religiosa di un gruppo è, in effetti, determinata da due principali fattori: la maggiore o minore propensione e consapevolezza del singolo al rispetto delle regole, che si affermano al suo interno; l'influenza del sacro e della tradizione nello sviluppo dei *nomoi groups*³².

Da questo punto di vista la religione diventa non solamente la base delle norme etiche e sociali necessarie per guidare la società, ma ne diviene anche la forza unificante più vigorosa. In effetti, la religione in Nigeria ha contribuito fortemente alla crescita politica e sociale del Paese, non solo attraverso l'educazione, fornita dai missionari cristiani e dai loro insegnamenti sull'uguaglianza di tutti gli uomini, ma anche attraverso le basi morali che tutte le religioni diedero alle *élites* politiche.

La religione ebbe un grande ruolo nella politica nigeriana anche attraverso i sistemi politici organizzati, basati sulle leggi islamiche che i sistemi confessionali settentrionali ereditarono. I popoli del Sud, invece, ereditarono una differente esperienza religiosa basata sugli insegnamenti cristiani di uguaglianza umana e libertà religiosa. A ciò si aggiunsero i valori tipici dell'esperienza tradizionale, per esempio la tolleranza. Fu, quindi, più facile per i governi coloniali delle regioni dell'Est e dell'Ovest creare una parziale dualità tra politica e religione nella gestione della cosa pubblica. Dopo l'unione tra Nord e Sud, a prescindere dalla diversa percezione del fenomeno religioso e dalle esperienze politiche vissute, vi furono comunque delle iniziali difficoltà, tali da suscitare conflitti politici di opinioni, timori e sospetti tra i vari gruppi religiosi. Il clima di incertezza e diffidenza, che si respirava tra i fedeli, non esitò ad essere trasferito sull'arena politica.

Ad ogni modo, è possibile affermare che fu proprio il costante timore di conflitto fra cristiani e musulmani nello sforzo di influenzare le politiche nazionali, che spinse a sostenere la linea della "neutralità" dei vertici politici rispetto alla gestione del fenomeno religioso, affermando che la serenità della Nigeria sarebbe stata compromessa da un'immissione degli ideali religiosi nelle scelte politiche³³.

La cautela comportava la creazione di uno Stato moderno, come strumento idoneo a garantire la pace tra i popoli, non più solo fedeli, ma soprattutto cittadini. Così le scelte governative della pre-indipendenza furono tutte caratterizzate dalla tendenza a definire i diritti e i doveri di ciascun gruppo

³² Sul tema, Cfr. **S. BENHABIB**, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002, p. 120, nella trad. it. a cura di **A.R. DICUONZO**, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 170, l'espressione è tradotta con "gruppi normatori".

³³ Cfr. **G. NICOLAS**, *Stratégies ethniques et construction nationale au Nigéria*. in *Les ethnies ont une histoire*, a cura di **J.P. CHRESTIEN**, **G. PRUNIER**, Karthala, Paris, 1989, pp. 367-378.



religioso, senza tuttavia innalzare la religione a strumento di orientamento delle politiche locali.

Purtroppo la storia dimostra che gran parte delle politiche nigeriane e delle attività dei politici sono state, in larga misura, influenzate dalle religioni di appartenenza³⁴. Ed è quanto caratterizzò le relazioni tra cristiani e musulmani.

L'unione tra i religiosi e i politici è stata più evidente nella società nigeriana del XX secolo, considerato il peso che l'appartenenza religiosa ha assunto nella vita politica: dai partiti politici che avevano un consigliere religioso nelle loro gerarchie di partito, ai re che necessitavano sempre dell'assistenza della classe religiosa.

Ancora una volta, pertanto, l'indagine del fenomeno religioso va condotta volgendo lo sguardo ad alcuni passaggi fondamentali nella storia giuspolitica ed economica di questa regione. In Nigeria le conquiste militari e la progressiva penetrazione commerciale da parte di alcuni poteri economici e politici, oltre a garantire ai musulmani un'indubbia supremazia, hanno permesso l'instaurazione di un "nuovo ordine", ispirato ai precetti del Corano, che ha garantito la pace nei Paesi assoggettati, fino ad allora armati l'uno contro l'altro³⁵.

La diffusione dell'Islam, sebbene finalizzata a dare nuova linfa al cambiamento dei valori etico-religiosi in tutte le aree da essa interessate, ha attecchito progressivamente proprio sui quei popoli che si sono convertiti a questa religione perché attratti dai benefici tanto materiali quanto spirituali che potevano trarne; e sempre in una logica, per dir così, di velata libertà e non di una «costrizione» (*ikrâh*), espressamente vietata dalla rivelazione coranica: «Non vi sia costrizione nella Fede: la retta via ben si distingue dall'errore»³⁶.

Quanto ai cristiani e agli ebrei, «Gente del Libro» (*Ahl al-Kitâb*), cioè membri della grande famiglia monoteistica, in virtù di una specifica disposizione del Corano³⁷, è stato loro permesso di professare liberamente le rispettive fedi, nonché di organizzarsi autonomamente, in cambio del

³⁴ Cfr. **R. GUOLO**, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2004, *passim.*; **M. CAMPANILI**, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 2003, *passim.*; **M.C. FERJANI**, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005, *passim.*

³⁵ Cfr. **A. SCIORTINO**, *L'Africa in guerra. I conflitti africani e la globalizzazione*, Baldini & Castoldi, Milano, 2008; **G. CARBONE**, *L'Africa. Gli Stati, la politica, i conflitti*, Il Mulino, Bologna, 2005.

³⁶ Cor. II, 256. Cfr. **M.S. FICH**, *Islam and Authoritarianism*, in *World Politics*, 2002, n. 55, pp. 4-37; **J.L. ESPOSITO, J.O. VOLL**, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York, 1996, pp. 3-33; **F. BURGAT**, *The Islamic movement in North Africa*, University of Texas Press, Austin, 1997, *passim.*

³⁷ Cor. IX, 29. "Combattetete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero hanno dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non si attengono alla Religione della Verità. Combatteteli *finché non paghino il tributo, uno per uno, umiliati.*"



versamento di un tributo annuale *pro capite* denominato *jizyah*³⁸. Nonostante la sperequazione fiscale derivata dal richiamato precetto coranico in danno delle comunità ebraiche e cristiane era, comunque, garantita l'espressione della libertà religiosa, con tutti i suoi corollari riguardanti le «proprietà personali»³⁹. Si è realizzata in tal senso un'indubbia "tutela" (*dhimmah*) delle prerogative delle minoranze religiose, ossia di quei soggetti non-musulmani residenti in uno Stato islamico, che esibivano il titolo di *dhimmî*, espressione di una soggettività riconosciuta e garantita dal potere costituito⁴⁰.

Il concetto di *dhimmah* è uno dei perni su cui ruota il sistema normativo islamico e le relazioni interconfessionali⁴¹: si tratta, in sostanza, di una forma di contratto bilaterale ad efficacia permanente, in forza del quale ai seguaci delle cosiddette «religioni del Libro»⁴² sono garantiti i diritti fondamentali (ivi compresi quelli di natura patrimoniale). Ai *dhimmî*, sebbene non sia riconosciuto il trattamento giuridico riservato agli islamici, è garantita una sfera minima di tutela, limitata al nucleo di valori essenziali della persona, che trova il suo riscatto nel pagamento di alcune imposte: è il caso, ad esempio, della *jizyah*, che costituisce il giusto corrispettivo all'esenzione dall'obbligo del servizio militare, tradizionalmente concessa ai sudditi non musulmani⁴³.

Questa è un'ulteriore dimostrazione dell'atteggiamento ambivalente dell'Islam nei confronti delle minoranze monoteistiche, che, garantite da un'esplicita «clausola di tolleranza», devono però soggiacere ad alcune limitazioni nella sfera della libera manifestazione del culto⁴⁴. Ciò non ha escluso

³⁸ Cfr. **F. D. LUGARD**, *Memorandum on taxation of natives in Northern Nigeria*, in *Annual Reports Northern Nigeria, 1900-1911*, London, 1911, pp. 790-852; **M. G. SMITH**, *Historical and cultural conditions of political corruption among the Hausa*, in *Comparative Studies in Society and History*, 1964, vol. VI, n. 2, p. 185.

³⁹ Cfr. **A.D. MUZTAR**, *Dhimmi in an Islamic State*, in *Islamic Studies*, 1979, n. 18, pp. 65-75.

⁴⁰ Il tema della tolleranza permessa dalla *dhimma* è piuttosto dibattuto in dottrina: sul punto si veda, fra gli altri, **B. YE'OR**, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, 1996, pp. 51-78 e pp. 113-140; **ID.**, *The decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihād to Dhimmitude: seventh-twentieth century*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison, 1966, pp. 141-162.

⁴¹ Cfr. **A. ABU SULAYMAN**, *Al-Dimma and related Concepts in Historical Perspective*, in *Islamic Studies*, 1979, n. 18, pp. 65-75; **R. PETERS**, *Islam and colonialism. The doctrine of jihād in modern history*, The haye, Mouton, 1979, p. 69 ss; **R. LEVY**, *The social structure of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, p. 254 ss.

⁴² "Ma quelli che credono, siano essi Ebrei, Cristiani o Sabei, quelli che credono in Dio e nell'ultimo giorno [...] avranno mercede presso il loro Signore": Cor. II, 92.

⁴³ A favorire ulteriormente la definizione dello statuto giuridico relativo ai cosiddetti «protetti» (o *dhimmî*) concorsero, in modo decisivo, i vari patti e i trattati stipulati in prima persona dal Profeta Muhammad e da coloro che gli succedettero alla guida della nascente «ecumene islamica» (*ummah*).

⁴⁴ Cfr. **A. FATTAL**, *Le statut légal de non-musulmans en pays d'Islam*, Catholique, Beyrouth, 1958, pp. 1-69.



che i fedeli appartenenti alle religioni «scritturali» potessero partecipare alle funzioni liturgiche, purché queste ultime si fossero svolte in uno spazio privato con la conseguenza che i fedeli non avrebbero potuto prendere parte alle processioni e le altre cerimonie pubbliche, esclusi i casi in cui le gerarchie ecclesiastiche non avessero espressamente e preliminarmente rinunciato al compimento delle attività di proselitismo e di propaganda. In tale panorama religioso l'Islam ha, senza dubbio, occupato una posizione sovraordinata, mentre i cristiani e gli ebrei hanno potuto vantare esclusivamente un'autonomia di rilevanza privatistica (come per esempio in materia di matrimoni, divorzi e legati)⁴⁵.

Il risultato è stato che, nelle ipotesi di conflitto tra ordinamenti confessionali che hanno visto coinvolti attori musulmani, la legge islamica ha prevalso *apertis verbis* sulle altre.

4 – Attuazione e in attuazione della libertà religiosa nel contesto sociale

In realtà la situazione religiosa inizia a mutare in Nigeria intorno agli anni 70 del secolo scorso, anni in cui ad una crescita economica dovuta al boom petrolifero⁴⁶ si accompagna con lo sviluppo di gruppi islamici estremisti: il *wahabismo*, per esempio, movimento religioso islamico che, per quanto ispirato a grandi linee ai valori tradizionali dell'Islam moderato, dell'unicità di Dio e dell'osservanza rigorosa del Corano, ha incitato i fedeli all'odio violento ed estremo contro l'Occidente, contro gli Ebrei e i Cristiani, e in generale, contro la democrazia occidentale⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. il celebre manuale di diritto pubblico dell'hanbalita Ibn Taymiyyah (m. 1328 d.C.), di cui è disponibile un'edizione critica in francese a cura di H. LAOUST, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyyah*, in *Revue d'Etudes islamique*, 1984, pp. 24-108.

⁴⁶ Cfr. M. EMILIANI, *Petrolio, forze armate e democrazia. Il caso Nigeria*, Carocci, Roma, 2004; ID, *La maledizione del petrolio: il caso Nigeria*, in *Aspenia*, 2005, n. 29, pp. 191-198.

⁴⁷ Oggi divenuto sinonimo di "fondamentalismo islamico", il *wahabismo* è una dottrina rigidamente intollerante, fautrice di un ritorno all'Islam delle origini. Il termine deriva da Muhammad bin Abd al-Wahhab, religioso vissuto all'inizio del XVIII secolo, alleato di Muhammad bin Saud, principe di un'oasi della regione del Neged, capostipite della casa che nel XX secolo unificherà l'Arabia e che tuttora governa il Paese. L'assunto teologico fondamentale della sua dottrina è l'affermazione del *tawhid*, l'assoluta unità di Dio e la lotta contro tutte le forme devianti di culto. In particolare, al-Wahhab crede che molti musulmani ignorino il vero significato della fede e vivano di fatto nella *jahiliyya*, ovvero "epoca dell'ignoranza", termine con il quale si identifica il mondo prima dell'avvento dell'Islam. Il testo giuridico di riferimento di al-Wahhab e dei suoi seguaci è *al-Siyasa al-shar'iyya*, di Ibn Taymiyya, giurista e teologo vissuto tra il 1263 e il 1328, durante la dinastia abasside. Per Ibn Taymiyya il Corano e la Sunna sono le fonti della legge divina e i risultati ottenuti



La forza attrattiva di tali movimenti si è dilatata a tal punto da suscitare sempre più consensi, sulla convinzione di un'auspicabile "nuova" società islamica più giusta e più ricca.

L'Islam tradizionale africano, ed in Nigeria in particolare, ha evidenziato sfumature distintive che ne hanno agevolato la sua diffusione, in quanto ha mostrato capacità di adattamento ad una società complessa e diversificata sia da un punto di vista etnico sia religioso⁴⁸: sono state ammesse credenze religiose diverse, mescolanze di riti e finanche la possibilità di continuare a seguire le tendenze religiose di provenienza animista, sottoponendole alla volontà di Allah e preservando i principi cardine dell'Islam⁴⁹.

V'è di più. Gli ideali islamici hanno fortemente attecchito in quelle terre sulla base di una concezione sociale della religione, considerata elemento di coesione delle masse e valido ancoraggio morale in una società dilaniata dalle guerre in cui non è stato mai tendenzialmente concesso spazio alla crescita personale e professionale degli individui. L'immediata identificazione fra religione e politica legittima lo stato di inferiorità giuridica di chi non è di religione islamica. D'altra parte, nei contesti religiosi islamici, il peso della comunità sull'individuo si traduce spesso in una violazione della libertà di religione, nel senso di libertà individuale fondamentale.

Lo sviluppo dell'Islam in Nigeria, ed in particolare di questo tipo di Islam, ha solamente accentuato la frammentazione etnica e culturale peraltro già presente⁵⁰; un esempio di tale lacerazione è lo sviluppo della lingua nigeriana *Hausa*, che è diventata lingua franca dei musulmani dell'Africa occidentale, con evidente esclusione dei non appartenenti alla medesima

dalla dottrina successiva alle prime tre generazioni dell'Islam vanno rifiutati. Il buon governo è l'adeguamento della prassi politica e giuridica ai fondamentali principi della *Shari'a*, la legge islamica. L'opera più importante di al-Wahhab è il *Kitabal-Tawhid* ("L'unicità divina"), scritto nel 1730: si tratta di una raccolta di citazioni dal Corano e dalla Sunna. Ogni capitolo si conclude con una sorta di riassunto e invito alla meditazione. Il concetto di base è l'affermazione dell'unicità divina che deve regolare ogni comportamento umano. Dal punto di vista politico, il libro è un'accusa esplicita ai "sovrani che si allontanano dalla retta via e si definiscono re dei re". Non esiste legittimità democratica; l'unica legittimità verrebbe dal rispetto della legge divina. È un'accusa chiarissima al sultano di Istanbul e, proprio per questo, il wahabismo è diventato l'ideologia dell'unificazione araba. Cfr. J.-L. ARSELLE, *Le Wahhabisme à Bamako, 1945-1985*, in *Canadian Journal of African Studies*, 1985, vol. XIX, n. 2, pp. 345-357; R. CRISTIANO, *L'integralismo di Riyad alla conquista dell'Africa*, in *Jesus*, 2005, n. 10, pp. 12-16.

⁴⁸ Cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Il diritto islamico*, in *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, a cura di S. FERRARI, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 173-226.

⁴⁹ Cfr. I-H.O. OLOYEDE, *Teorie e realtà di libertà religiosa in Nigeria*, in *Coscienza e libertà*, 1992, p. 106 ss; S. FERRARI, *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, cit., pp. 9-24, spec. 11.

⁵⁰ Cfr. R.A. JOSEPH, *Africa: State in Crisis*, in *Journal of Democracy*, 2003, vol. XIII, p. 159 ss.



religione e in palese controtendenza con quel processo di unificazione e dialogo interculturale intrapreso a favore dell'integrazione.

Ciò dimostra che il discorso non è puramente teologico. Le collisioni tra gruppi di differenti tradizioni religiose e politiche, aggravate da normative inattuata, hanno impedito l'effettiva affermazione della libertà religiosa in un sistema sempre in bilico, che ha visto la compresenza dell'Islam, da un lato, e del Cristianesimo, dall'altro, mai realmente impegnati reciprocamente in funzione di un unico traguardo: la convivenza pacifica, che implica una reciproca comprensione.

L'idea di una tolleranza strumentale all'esercizio della libertà di religione è, invero, già il risultato di una matura evoluzione culturale e giuridica⁵¹, evidentemente non riscontrabile nel contesto nigeriano. Il rapporto, infatti, tra la tolleranza e il diritto di libertà religiosa – come momenti di un unico percorso evolutivo in cui la premessa è rappresentata dalla tolleranza e la conseguenza sarebbe l'attuazione piena della libertà di religione – è il frutto di una riflessione maturata a seguito delle trasformazioni sociali occidentali⁵²; sulle stesse ha inciso, peraltro, l'affermazione della laicità dello Stato, mediante la quale si è contrastata l'intolleranza che non aveva garantito, sino a quel momento, un esercizio compiuto ed incondizionato della propria personale istanza spirituale⁵³.

In Africa questo non è avvenuto e le forme di intolleranza sono sfociate, anche in Nigeria, in episodi dolorosi. Se in passato la popolazione viveva in comunità omogenee, in cui le religioni, i costumi e le culture convivevano in un clima di sostanziale accettazione reciproca, lo scorso secolo ha vissuto, al contrario, lo scontro Islam e Cristianesimo⁵⁴.

⁵¹ Cfr. **J. PACE**, *Human Rights Instruments of United Nations*, in *Third World Congress on Religious Liberty*, 1989, p. 142 ss; **E.-W. BÖCKENFÖRDE**, *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di **M. NICOLETTI**, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 35 ss, dove il rapporto tra tolleranza e libertà di coscienza è definito la "Via crucis" della Cristianità. Il mondo cattolico ha affrontato questo tema con la Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa del Concilio vaticano II. Sul punto, **N. COLAIANNI**, *L'avventura della libertà. (La recezione della Dignitatis humanae nel post-concilio)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2010, pp. 1-12.

⁵² Cfr. **M. WALZER**, *Sulla tolleranza*, Laterza, Bari-Roma, 1998, pp. 24-27; **S. MARTUCCI**, *Riflessioni preliminari su tolleranza, dissenso e attuazione della libertà religiosa*, Pellegrini, Cosenza, 2006, pp. 20-26.

⁵³ Cfr. **P. BELLINI**, *Riflessioni sulla laicità*, in **AA.VV.**, *La questione della tolleranza e le confessioni religiose*, Jovene, Napoli, 1991, p. 46 ss; **R. COPPOLA**, *L'esclusivismo degli ordinamenti religiosi*, in *Dir. Eccl.*, 1996, n. 1, p. 158 ss; **S. LARICCIA**, *Laicità e politica nella vicenda dello Stato italiano e contemporaneo*, in *Quad. dir e pol. eccl.*, 1995, n. 1, p. 38 ss; **N. BOBBIO**, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1996, p. 55 ss.

⁵⁴ Cfr. **A. PIGA**, *L'Islam in Africa. Sufismo e jihād fra storia e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 58-78, pp. 199-216.



In siffatto clima di intolleranza, la libertà di religione, anche se garantita dalla Costituzione, si è svuotata dei suoi autentici contenuti normativi per riempirsi invece di mera ideologia, integralismo ed esclusivismo; ciò in ragione del fatto che le religioni presenti in tutto il territorio africano hanno sempre avuto radici culturali e sociali ben determinate, valori e concezioni della società che sono andate oltre la semplice acclamazione di una divinità superiore e hanno rivendicato ciascuna un ruolo di dominio sulle masse⁵⁵.

Ad oggi, nonostante il peso della storia più recente, nulla esclude che possa auspicarsi, proprio grazie ad un passato che è stato anche di tolleranza religiosa, il raggiungimento dei traguardi di integrazione e coesistenza anche grazie ad una legislazione favorevole in tal senso.

A livello costituzionale la Carta della Repubblica federale nigeriana stabilisce che il governo della Federazione o di uno Stato non adotterà nessuna religione come religione di Stato⁵⁶. Analogamente, la Carta prevede la libertà di pensiero, di religione o di credenza, compresa quella di cambiarla nel culto, nell'insegnamento, nella pratica e nell'osservanza; nessuna persona che frequenta un'istituzione educativa sarà tenuta a ricevere istruzione religiosa o a prendere parte o a partecipare ad una qualsiasi cerimonia o osservanza di carattere religioso, se questo riguarda una religione non approvata dai suoi genitori o chi ne fa le veci⁵⁷.

Ma resta il fatto che, sebbene a livello normativo possa riscontrarsi un certo grado di tutela, tali disposizioni hanno avuto comunque difficile applicazione. Ad aggravare la situazione vi è, inoltre, la questione concernente le istituzioni scolastiche cristiane erette, secondo i musulmani, con il sostegno economico del governo federale, che in tal modo non avrebbe garantito eguale diritto di libertà religiosa anche nei confronti dei giovani musulmani⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. **D.W. WARUTA**, *Tolleranza religiosa come base per una pace ed un'unità durevoli in un mondo pluralistico: esperienza africana*, in *Coscienza e libertà*, 1992, n.19, p. 68 ss.

⁵⁶ Costituzione della Repubblica Federale della Nigeria, 1999, Parte II, I poteri della Repubblica Federale della Nigeria, n. 10 "The Government of the Federation or of a State shall not adopt any religion as State Religion."

⁵⁷ Costituzione della Repubblica Federale della Nigeria, 1999, Capitolo IV, Diritti Fondamentali, n. 38 "(1) Every person shall be entitled to freedom of thought, conscience and religion, including freedom to change his religion or belief, and freedom (either alone or in community with others, and in public or in private) to manifest and propagate his religion or belief in worship, teaching, practice and observance." (2) No person attending any place of education shall be required to receive religious instruction or to take part in or attend any religious ceremony or observance if such instruction ceremony or observance relates to a religion other than his own, or religion not approved by his parent or guardian. (3) No religious community or denomination shall be prevented from providing religious instruction for pupils of that community or denomination in any place of education maintained wholly by that community or denomination."

⁵⁸ Cfr. **N. COLAIANNI**, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 218 ss.



È evidente, quindi, che per quanto sia espressamente sancito un diritto fondamentale nel documento principe di uno Stato, quale è la Costituzione, non è così indiscutibile l'effettiva e sostanziale tutela. A nulla servono i diritti individuali formalmente riconosciuti nella Costituzione, se non sono definiti i ruoli di ciascun gruppo religioso. In Nigeria, nonostante l'etnia e il regionalismo avessero avuto un ruolo di influenza nel disegnare la politica nazionale, non si può negare che il ruolo della religione nella politica è rimasto di cruciale importanza.

Mentre l'intolleranza religiosa e il fanatismo hanno avuto un peso nella storia politica della Nazione, il ruolo positivo della religione nella politica nigeriana è stato, perlomeno fino all'indipendenza, di sicuro rilievo. Ciò ha favorito l'affermarsi del diritto alla libertà di religione nella Costituzione del 1960, restando tuttavia irrisolti taluni problemi politici generati dalle differenze religiose, spesso mascherate da divari etnici o territoriali⁵⁹.

5 – La reintroduzione della *Shari'a*: un problema aperto

Un'altra tematica, invero, ha suscitato divergenze applicative con quanto stabilito nella Costituzione: trattasi della reintroduzione della *Shari'a*, la legge islamica, in dodici dei trentasei Stati della Repubblica federale nigeriana⁶⁰ che ha addirittura sollevato dubbi sulla legittimità costituzionale delle norme di reintroduzione nella maggior parte dei giuristi nigeriani e stranieri, con riguardo specialmente alla violazione dei diritti delle donne e dei non musulmani⁶¹.

L'esigenza di reintrodurre la *Shari'a* nasce dalla rivendicazione di alcuni esponenti islamici del Nord della Nigeria, i quali, sostenendo la funzione sociale della religione quale strumento per combattere la povertà e l'immoralità,

⁵⁹ Cfr. **M. EMILIANI**, *Nigeria 1999: fine della transizione senza fine?*, in *Afriche e Orienti*, 1999, n. 2, pp. 58-61; **ID**, *Le incerte sorti della democrazia in Nigeria*, in *Il Mulino*, 2002, n. 2, pp. 341-350.

⁶⁰ Bauchi, Borno, Gombe, Ligawa, Kaduna, Kano, Katsina, Kebbi, Niger, Sokoto, Yobe e Zamfara.

⁶¹ Cfr. **B. LEWIS**, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1994, p. 17; **J. KENNY**, *Shari'a in Nigeria. A historical survey*, in *Bulletin on Islam and Christian-Muslim relations in Africa*, 1986, vol. IV, n. I, pp. 1-21; **J. N. D. ANDERSON**, *Islamic law in Africa*, Frank Cass, London, 1970, p. 171 ss; **D. CECCARELLI MOROLLI**, *Shari'a e Costituzioni nei paesi musulmani: alcune note e riflessioni*, in *Iuria Orientalia*, 2006, n. 2, pp. 92-109 praesertim 101 sulla Nigeria; **A. AMOR**, *Costituzione e religione negli Stati musulmani. III: la legislazione dello Stato e la politica dello Stato*, in *Coscienza e libertà*, 1998, n. 31, p. 49 ss; **A.A. AN-NA'IM**, *Il Corano, la Shari'a e I diritti umani. Fondamenti, carenze e prospettive*, in *Concilium*, 1990, n. 2, pp. 84-93.



auspicavano una gestione politica degli affari pubblici meno carente e non più indifferente alle problematiche degli Stati settentrionali⁶².

In generale, infatti, con riferimento alle politiche governative centrali, il processo di democratizzazione in Nigeria ha conosciuto fasi distinte, caratterizzate dapprima da notevoli successi sulla strada dello sviluppo democratico e poi, invece, da un ritorno all'autoritarismo. Le politiche riformiste si diffondono nell'Africa occidentale verso gli anni cinquanta, in risposta alla sfida culturale del mondo esterno⁶³. Il ruolo della polizia federale è stato in tal senso emblematico: il suo intervento di tutela e mantenimento dell'ordine pubblico interno, inizialmente al servizio della società civile e, pertanto, democratico, si è dimostrato evidentemente incapace di affrontare le numerose problematiche denunciate dalle autorità musulmane del Nord. Ne è conseguita una politica oppressiva: nell'organizzazione di questi Stati islamici si è, ad esempio, affermato un corpo di polizia indipendente, l'*Hisbah*, con compiti di controllo e arresto dei musulmani sospettati o accusati di reati come l'adulterio⁶⁴.

Ancora nel ventesimo secolo la storica questione dell'opposizione Islam/Occidente, causa dei menzionati episodi conflittuali, si ripropone in termini nuovi: i fenomeni del colonialismo e del post-colonialismo, di cui si è dato conto, hanno, infatti, conosciuto, da un lato, la costante penetrazione della cultura occidentale e, dall'altro, un Islam sempre più presente nelle dinamiche commerciali e petrolifere. Da ciò sono nate e si sono diffuse le varie interpretazioni, sovente distorte, di un Islam fondamentalista, sulla base della convinzione, tutta occidentale, dell'universo musulmano come nemico e "diverso". Nella cultura popolare prevalgono la diffidenza e il sospetto, riflessi

⁶² Per ulteriori approfondimenti sui profili storici dell'Islam nella Nigeria del Nord, cfr. **C. N. UBAH**, *The historical roots of the Shari'a question in Nigeria*, in *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 1990, vol. XI, n. 2, pp. 321-333; **R. PETERS**, *The reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria*, a study conducted on Behalf of the European Commission, Spectrum Books, Lagos, 2001; **N. J. COULSON**, *A History of Islamic law*, Edingburgh, University Press, Edingburgh, 2001, pp. 156-162.

⁶³ Sul tema, cfr. **J.-L. TRIAUD**, *Le mouvement riformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 50*, in *Sociétés africaines, monde arabe e culture islamique*, Cermaainalco, Paris, 1980, pp. 195-212.

⁶⁴ Human Right Watch, *Report, Political Shari'a?, Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria*, 2004, vol. 16, n. 9, che analizza quanto segue: "These structures included Shari'a implementation committees and groups known as *Hisbah*, whose main role was to ensure observance of *Shari'a* among the population and to report any breaches. The creation of the *Hisbah* was popular in some quarters because of a deep distrust in the Nigerian federal police force, both among the general public and among state politicians (...). In several states, the *Hisbah* have been used to carry out arrests, for example in cases of suspected adultery or fornication, consumption of alcohol and other offenses members of the *Hisbah* have been responsible for a range of human rights abuses in the course of enforcing *Shari'a* (...)."



di antiche paure; per gran parte dell'opinione pubblica occidentale ciò deriva dai recenti episodi terroristici di matrice religiosa⁶⁵.

In Nigeria è accaduto che la *Shari'a* ha imposto, in quei dodici Stati, l'adozione di leggi civili e penali anche ai cittadini non musulmani superando, persino, quanto stabilito dalla più moderna Costituzione del 1999, lì dove è ribadita la possibilità di applicarla solo per i musulmani⁶⁶. Ciò ha provocato conseguenze, anche processuali, pesantemente discriminatorie nei confronti di quei cittadini che non si riconoscevano nella *Shari'a* e che, invece, rivendicavano il primato delle norme costituzionali.

Le polemiche create dalla reintroduzione del diritto penale islamico in Nigeria settentrionale sono state considerate da molti nigeriani, specialmente di religione cristiana, come una grossa minaccia alla legittimità e alla supremazia della Costituzione dello Stato federale⁶⁷. Il supremo valore della Carta, infatti, deve restare un postulato innegabile: nessun'altra legge adottata dai vari Stati della Repubblica federale di Nigeria, incluse le leggi islamiche applicate ai cittadini residenti in questi dodici Stati, può derogare ai precetti costituzionali, vincolanti per tutti i cittadini dei trentasei Stati. Si avrebbe in caso contrario una palese violazione dei diritti umani⁶⁸, espressamente sanciti nel capitolo IV della Costituzione federale nigeriana: qui si affermano il diritto alla vita, alla libertà (di pensiero, di coscienza, di religione e di cambiare la propria religione), all'associazione politica, alla *privacy*, all'opinione, all'espressione, alla libera circolazione e soggiorno nello Stato federale, alla proprietà privata, nonché il

⁶⁵ Sul tema la bibliografia è molto ampia: si vedano, per tutti, **B. ETIENNE**, *L'Islamismo radicale*, Rizzoli, Milano, 1988; **F. BURGAT**, *Il fondamentalismo islamico*, SEI, Torino 1995; **G. KEPEL**, *Jihâd. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma 2001; **O. ROY**, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano 2003; **L. PELLICANI**, *Jihâd. Le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004.

⁶⁶ Costituzione della Repubblica Federale della Nigeria 1999, art. 277 (b, c): "(b) where all the parties to the proceedings are Muslims, any question of Islamic personal Law regarding a marriage, including the validity or dissolution of that marriage, or regarding family relationship, a founding or the guarding of an infant; (c) any question of Islamic personal Law regarding a wakf, gift, will or succession where the endower, donor, testator or deceased person is a Muslim."

⁶⁷ Costituzione della Repubblica Federale della Nigeria, 1999, art. 1 "This Constitution is supreme and its provisions shall have binding force on the authorities and persons throughout the Federal Republic of Nigeria; The Federal Republic of Nigeria shall not be governed, nor shall any persons or group of persons take control of the Government of Nigeria or any part thereof, except in accordance with the provisions of this Constitution; If any other law is inconsistent with the provisions of this Constitution, this Constitution shall prevail, and that other law shall, to the extent of the inconsistency, be void."

⁶⁸ Cfr. **U. UKIWO**, *Politics, ethno-religious conflicts and democratic consolidation in Nigeria*, in *Journal of Modern African Studies*, 2003, p. 115 ss.



conseguente divieto della discriminazione, della tortura e del trattamento inumano e degradante⁶⁹.

Da ultimo non va trascurato che, oltre alle disposizioni costituzionali appena citate, vi sono ulteriori vincoli giuridici derivanti dagli accordi internazionali, di cui la Nigeria è parte contraente⁷⁰: l'applicazione della *Shari'a*, evidentemente, non può avvenire in contrasto con tali vincoli⁷¹.

Infine una riflessione conclusiva: se è vero che, lette alla luce dei testi (la *Basic Law*: il Corano e la *Sunna*) e del contesto in cui si sono affermate, tutte le categorie islamiche risultano peculiari rispetto ai principi che sorreggono gli Stati costituzionali e di diritto, altrettanto manifesto è il fatto che quest' alterità non significa sempre assoluta inconciliabilità⁷². Anzi, dal variegato mondo musulmano emergono scuole e correnti di pensiero religioso che sostengono un'interpretazione della *Shari'a* del tutto compatibile con il rispetto e la tutela degli occidentali *international constitutional rights*⁷³: si tratta di differenti modi di concepire i precetti islamici perfettamente in linea con i valori fondanti del costituzionalismo occidentale, che, nelle nostre analisi, rimangono sovente schiacciati dal peso di interpretazioni omologanti, frutto a loro volta di un solido, quanto mai radicato, retaggio storico e culturale.

Una visione dell'Islam che, come s'è visto, si basa su una rinnovata interpretazione delle prescrizioni coraniche e tende ad una nuova lettura del diritto pubblico islamico alla luce delle prospettive della modernità politica e giuridica, con particolare attenzione al diritto penale proprio degli Stati

⁶⁹ Costituzione della Repubblica Federale della Nigeria, 1999, artt. 33-45.

⁷⁰ Oltre alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo del 1948, che stabilisce gli "standards" dei diritti umani, la Nigeria è parte di due patti internazionali sui diritti civili e politici del 1966, sui diritti economici, sociali e culturali, entrati in vigore rispettivamente nel 1976. Inoltre la Nigeria ha aderito alla Dichiarazione contro la tortura e altri trattamenti o pene crudeli, inumane o degradanti (1984); alla Dichiarazione sulla eliminazione di ogni forma di intolleranza e discriminazione basata sulla religione o sul credo (1981); alla Dichiarazione sui diritti delle persone appartenenti a minoranze nazionali, etniche, religiose, e linguistiche (1992); alla Convenzione sulla eliminazione e dell'eliminazione di ogni forma della discriminazione nei confronti delle donne (1979); alla Convenzione contro la tortura e altri trattamenti o pene crudeli, inumane e degradanti (1984); alla Convenzione sui diritti dei fanciulli (1989). Non vanno dimenticate le norme sui diritti delle donne africane, emanate nel 2003 dall'Unione Africana, in vigore il 26 ottobre 2005.

⁷¹ Cfr. **M.A. SINACEUR**, *Islamic Tradition and Human Rights*, in *Philosophical Foundation of Human Rights*, UNESCO, Paris, 1986, p. 211.

⁷² Cfr. **D. ZOLO**, *Per una riforma dell'Islam*, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2009, vol. V, p. 1 ss.

⁷³ L. Massignon, orientalista francese dello scorso secolo, ha, in modo provocatorio, definito l'Islam come "*une théocratie laïque et égalitaire*", teorizzando, pertanto, un'interpretazione positiva del fenomeno religioso che ad esso si riconnette e dei suoi corollari: cit in **I. GARDET**, *La Cité Musulmane: vie sociale et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, p. 31; **ID**, *Les hommes de l'Islam, approches des mentalités*, Ed. Complete, Bruxelles, 1984, pp. 74-75.



democratici⁷⁴, al diritto internazionale e alla dottrina dei diritti umani nel contesto di un costituzionalismo denazionalizzato⁷⁵.

Emerge, così, l'effettiva possibilità che vi possa essere spazio per una versione moderna della *Shari'a* in grado di garantire il rispetto dei diritti umani, grazie ad una ricerca che non può limitarsi all'esegesi coranica, ma deve comprendere anche la *Sunna* e le altre fonti della *Shari'a* ed aiutare a ricostruire l'intero contesto, entro il quale il Corano è stato letto e osservato dai musulmani⁷⁶.

6 – Le “sfide” democratiche

Fino all'XI secolo, quando la religione islamica si diffuse nel territorio della Nigeria, in forma distruttiva e nel contesto unificante, negli stessi luoghi esistevano solamente flebili e discordi relazioni tra i diversi gruppi etnici⁷⁷. Dato che le religioni erano simili, in termini generali, le differenze maggiori si riscontravano nel campo linguistico. Oltre all'Islam, gli ulteriori elementi di “rottura” del sistema tradizionale (il Cristianesimo e l'avvento della civiltà occidentale) incrementarono le barriere etniche e le eterogeneità, ma fu nel processo di queste trasformazioni che si evolse la sintesi di vecchi e nuovi sistemi, dando vita con difficoltà all'idea di una Nazione nigeriana.

Il problema storico delle politiche nigeriane è sempre consistito, infatti, nella difficoltà di sintesi della diversità in uguaglianza, della eterogeneità in omogeneità e del pluralismo in unità.

Per superare i fattori di diversità, giudicate barriere per la convivenza pacifica, appare imprescindibile il riconoscimento del diritto alla libertà religiosa, alla tolleranza e alla giustizia⁷⁸: questi diritti base, nati dalle norme etiche e culturali che, fino ad allora, erano state condivise da tutti i differenti gruppi etnici come risultato delle loro esperienze religiose tradizionali, furono poi, nel processo dialettico di evoluzione della Nazione Nigeria, perturbati e in alcuni casi rimpiazzati da principi e modelli culturali ereditati dall'Islam, dal Cristianesimo e dalla civiltà occidentale.

⁷⁴ Cfr. D. ZOLO, *Per una riforma dell'Islam*, cit., p. 1 ss.

⁷⁵ Cfr. F. ALICINO, *Constitutionalism as Peaceful “Site” of Religious Struggles*, in *Global Jurist*, 2010, p. 20 ss.

⁷⁶ Cfr. A. AN-NA'IM, *Il Corano, la Shari'a e I diritti umani. Fondamenti, carenze e prospettive*, cit., pp. 84-93.

⁷⁷ Cfr. G. SCATTOLIN, *Islam e Dialogo*, EMI, Bologna, 2004, p. 125 ss.

⁷⁸ Cfr. C. CARDIA, *Libertà religiosa e multiculturalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2008, pp. 1-9; G. CASUSCELLI, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, *ivi*, luglio 2008, pp. 1-20.



In una società complessa come la Nigeria, cioè una società tenuta in piedi da una molteplicità di gruppi etnici, ci si deve, pertanto, confrontare con un labirinto di alternative culturali che, pian piano, si sono confuse e amalgamate in un processo non ancora completato. Ciò che ci si domanda è se questa sia realmente l'essenza della cultura nigeriana; se esista davvero un tipo di modello culturale monolitico in cui tutti i nigeriani possano sentirsi rappresentati. La risposta sembra essere al momento negativa. Nella c. d. società pluralistica spesso non si possono ridurre le differenti unità culturali nei termini di un'altra; queste sono sovente in opposizione le une con le altre. Ciò che, erroneamente, la dottrina occidentale è solita riferire della cultura nigeriana è, appunto, una giustapposizione meccanica dei modelli e una tradizione culturale non aperta al dialogo⁷⁹.

Tuttavia, nonostante l'incidenza sui modelli culturali tradizionali, quando iniziarono a filtrare sistemi stranieri nei tratti culturali della gente in Nigeria, ciò che è rimasto immutato è stato il senso profondo della moralità personale, insieme con la credenza della mano di Dio, presente nelle manifestazioni della società.

Le strutture politiche si sono, pertanto, impegnate a risolvere i conflitti religiosi in corso attraverso la ricerca della legittimazione di un'autorità⁸⁰. Ciò è avvenuto non solo in Nigeria ma anche in Costa d'Oro, nonché in ampie zone del Gambia, del Sudan, della Sierra Leone, dell'Uganda e di Zanzibar, attraverso un processo d'adesione all'Islam in cui l'identità locale fungeva da vettore portante della cultura universalizzante islamica⁸¹.

Nel lungo cammino di democratizzazione della Nigeria tutto ciò ha contribuito all'evolversi di tale concezione di religione inscindibilmente legata alla politica, nonché all'idea di una regolamentazione più sistematica, in previsione normativa, del fenomeno religioso.

L'analisi dei fondamenti della democrazia risiede proprio nella ricerca del concetto e del riconoscimento delle libertà fondamentali⁸², ossia

⁷⁹ Cfr. **E. EYO**, *Nigeria's traditional ideals, culture as an instrument of national unity*, in *Nigeria in Transition*, Kaduna, 1979, pp. 21-27.

⁸⁰ **K. FOUAD ALLAM**, *Islam e laicità*, cit., p. 148.

⁸¹ Ibid., p. 149.

⁸² Cfr. **M.C. FOLLIERO**, *Libertà religiosa e società multiculturali: la risposta italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2008, pp. 1-14; **E. VITALI**, *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Giappichelli, Torino, 2000, p. 31 ss; **S. BERLINGÒ**, "Continuo" e "discontinuo" cattolico a proposito della libertà religiosa: dalla "Dignitas Humanae" al magistero di Papa Wojtyła, in **AA.VV.**, *Studi in onore di Piero Bellini*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, p. 79 ss; **P.G. CAROZZA**, *My Friend is a Stranger: The Death Penalty and the Global Ius Commune of Human Rights*, in *Texas Law Review*, 2003, p. 1081 ss; **S. HENNETTE-VAUCHEZ**, *A Human Dignitas? The Contemporary Principle of Human Dignity as a Mere Reappraisal of an Ancient legal Concept*, in *EUI Working Papers*, 2008, n. 18, p. 2 ss.



dell'effettiva possibilità che queste sopravvivano e sussistano in un sistema in cui finanche la nozione di identità statale è assai incerta, condizionata tuttora dalle devastazioni, dallo sviluppo di movimenti dovuti all'intolleranza, dall'autocrazia e da una diffusa povertà. Si tratta, invero, di stabilire se il sistema e la logica democratica, *lato sensu* intesa, esista nell'Africa "tradizionale" o cosiddetta "precoloniale" e fino a che punto la proiezione di quei valori si sia realmente inserita nel tessuto sociale e politico dell'Africa moderna⁸³.

È, tuttavia, possibile asserire che nelle società tradizionali africane la democrazia esiste ed è consacrata nelle nozioni di popolo, di libertà, di giustizia, di uguaglianza, nella stessa idea di Dio, nonostante siano concepite in una logica differente da quella europea: il Dio dell'Africa ancestrale non è un Essere assoluto ed unico, ma coesiste con l'uomo, vive nei suoi villaggi, nei luoghi e negli oggetti. Nella concezione africana il mondo è sempre rivestito di un'aura sovrasensibile, in quanto è il mondo stesso a rivelare una delle modalità del sacro.

La questione religiosa, in quei territori più che in altri, può affrontarsi, a tutt'oggi, con il parametro della rilevanza dell'appartenenza religiosa nelle società democratiche e, genericamente, della sua potenzialità nel mondo contemporaneo.

La convivenza pacifica delle popolazioni è, prima ancora che un tema sociale e politico, relativo quindi al concreto funzionamento degli istituti democratici, un problema di natura religiosa, in quanto queste collettività sono portatrici di istanze religiose, in cui si articolano domande di giustizia, solidarietà, difesa dei diritti umani, ma dove si rivendicano anche distinzioni e particolarismi⁸⁴.

Del resto, non si può negare che il fenomeno religioso abbia inciso profondamente sui sistemi governativi africani, per quanto si tenda a rifiutarne la connotazione storica e l'implicazione nelle logiche politiche. Tanto è vero che,

⁸³ Lo sviluppo della cultura democratica e, pertanto, una compiuta tutela dei diritti fondamentali dipende dall'esistenza di uno Stato che deve anzitutto tener conto dei precetti costituzionali e che possa, poi, abbracciare le norme internazionalmente accettate. Ma il concetto di Stato e di democrazia occidentale non può essere calato nella storia nigeriana. Il principio democratico, come ideale e come criterio di legittimazione politica, si presenta ricco di innumerevoli potenzialità, ma per ciò stesso aperto a non poche ambivalenze interpretative: il nucleo essenziale del principio democratico si ricava direttamente dal significato letterale della parola (governo del popolo). Nel contesto storico-culturale contemporaneo l'idea democratica, in forza del potenziale tendenzialmente espansivo di abbinamento di valori, ha svolto una crescente azione delegittimante degli altri principi politici del passato e del presente. Il risultato di questa spinta è stato lo sviluppo di una serie di processi che possono definirsi di democratizzazione, le cui dinamiche restano diverse (l'esempio della Nigeria), salvo un nucleo ristretto ed essenziale, che offre elementi di invariabilità agli occhi dell'interprete.

⁸⁴ Cfr. A. NESTI, *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, University Press, Firenze, 2006, pp. 37-52.



talvolta, esso ha rappresentato un contrappeso alle crisi politico-sociali, che si sono succedute nel tempo per favorire una riorganizzazione interna ed una compiuta realizzazione dei diritti fondamentali delle masse rurali.

Abstract

With this essay the Author analyses the characteristics of religious freedom in Nigerian legal system, which is considered part of a wider legal phenomenon, what is called the African legal system.

Considering the issues related to the religious attitude of the African peoples, and in particular that of the Nigerian ones, the Author underlines the influence exercised by the various religious creeds on other spheres of public life. Besides, in this context one has to take into account the fact that both traditional cultures and political framework have been deeply influenced by the British colonial power. Finally, in this essay the Author also analyses some aspects concerning the fundamental rights in Nigeria, including the religious rights: the way these rights have been recognised and implemented in Nigerian legal system.

Keywords: Nigeria, Religious freedom, Ecclesiastical law, Islam, Tolerance, Dialogue.